

武蔵野大学学術機関リポジトリ Musashino University Academic Institutional Repository

# ポスト・ウェストファリア体制としての一帯一路構 想：多元一体構造における 一帯一路一天一空一 心 と量子論社会科学

著者	鈴木 規夫
著者（英）	Suzuki Norio
雑誌名	武蔵野大学政治経済研究所年報
号	19
ページ	191-205
発行年	2020-02-29
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1419/00001160/">http://id.nii.ac.jp/1419/00001160/</a>

# ポスト・ウェストファリア体制としての 一帯一路構想

—— 多元一体構造における〈一帯一路一天一空一心〉と量子論社会科学 ——

鈴木 規 夫

## I. 〈彼ら創りし世界〉から〈我ら創りし世界〉へ<sup>1</sup>

世界とは何か？

「世界」とは、〈ウェストファリア体制〉に基づく近代西洋による一つの想像的概念である。したがって「我ら創りし世界」が何であるのかを問う時、「天下」概念が何であるのかが考慮されることはほとんどない。

2018 年は、ウェストファリア平和条約締結 370 周年に当たった。それが伝統的に踏襲されている国際システムの始まりとみなされるという事実にもかかわらず、国際社会からは無視された。これは〈ウェストファリア体制〉がすでに機能不全に陥っている兆候と言えるのだろうか？ 少なくとも、そうした議論が必要とされている。「世界」を超える中国のヘゲモニーの時代との歴史的比較検討が問題となっているのだとは言えよう。

しかし、この「世界」概念それ自体が、実は論争的なものである。

主権概念を伴う近代西洋世界は、非西洋における諸規範とはかなり異なっている。というのも、この「世界」概念は、クリスティアニティとの込み入った関係に依拠しているからである。

もし、中国のヘゲモニーが新たな「国際秩序」を求めるのであれば、〈ウェストファリア体制〉が何であったのか、より深く精査し、それが如

何に創られるのかを探るべきであろう。〈一带一路〉構想の時代は、中国的でユニークな概念において〈我ら創りし世界〉の構築を求めている。

現在、〈一带一路〉構想は、空や宇宙空間へも、そしてまた心へも展開しており、我々はそれを〈一带一路一空一天一心〉構想と呼ぶこともできる。21 世紀における〈我ら創りし世界〉の構築の環境は、19 世紀の帝国主義の時代のそれとは大いに異なっている。19 世紀において、〈天下〉概念は、西洋にとって現実的な想像対象として考えるものではなかったが、現在では考慮されるべきものとなっている。そしてまた、人は〈世界秩序〉について考える時、天空を見上げる。なぜなら、世界初の量子暗号衛星である「墨子号」<sup>2</sup>を含み、多くの人工衛星が、この地球上の人間生活と軍事行動に関わっているからである。いわば、〈量子社会科学〉が、我ら生ける〈世界〉を想像するには必要とされるのである。

ただそれを問う前に、〈世界〉の一部として 19 世紀に西洋は如何に〈アジア〉を構築したかを知る必要がある。

## Ⅱ. アジアとは何か？ 〈アジア人は考えるのか〉 後をめぐって

アジアとは何か？ そして、一体いつ、〈アジア〉という言葉はアジアに現れたのか？

1601 年 1 月 24 日、明朝の都北京へ入ったイエズス会士マテオ・リッチは、北京宮廷ではまだ知られてはいなかった、ヨーロッパと西洋の多くの地図を持ち込んでいた。翌年、皇帝の要請により、リッチは Zhong Wentao、Li Zhizao など中国人学者と協力して世界地図、『坤輿万国全図』を出版した。この全図の様々な版が韓国、日本へも輸出された。最初の韓国版は、北京へ派遣されていた大使が 1603 年帰国に際して持ち帰ったものであった。そして、製作者不明の二葉の色彩の施された、とても詳細な地図が、『坤輿万国全図』として 1604 年あたりに日本で制作された。この

日本版では、日本語のカタカナが、西洋世界の外国地域に適用使用されていた。

こうして想像された〈アジア〉が、西洋による〈アジア〉への侵略の要因となっているという歴史的事実は大変興味深い。なぜなら、後にペーター図法が批判しているメルカトル図法のように、世界を地図化することはある意味で世界を所有する事になるからである<sup>3</sup>。西洋は世界を地図化することによって占有してきた。

マテオ・リッチから約 300 年後、〈アジア〉は、西洋に抗する非西洋連帯の言葉となった。

岡倉覚三（天心）は、その書『東邦の理想』（1903）において、「アジアはひとつ」と喝破した。このフレーズは後に日本の軍国主義者に悪用されることになるのだが、岡倉の意図するところのそれは、以下に見るように、西洋に抗するある種の文明論であった。

ASIA is one. The Himalayas divide, only to accentuate, two mighty civilisations, *the Chinese with its communism of Confucius*, and the Indian with its individualism of the Vedas. But not even the snowy barriers can interrupt for one moment that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race, enabling them to produce all the great religions of the world, and distinguishing them from those maritime peoples of the Mediterranean and the Baltic, who love to dwell on the Particular, and to search out the means, not the end, of life.

（※イタリックー引用者による）

岡倉の主張するように、アジアには二大文明—儒家共産主義の中国文明とヴェーダの個人主義のインド文明があった。もちろん、岡倉は「共産主

義」とは何であるのかを知っていた。コミュニタリアニズムが自由主義とは異なるイデオロギーであり、コミュニズムも類似したある種の秩序概念であることを我々は知っている。

自由主義は個人主義に依拠し、それはジョン・スチュアート・ミルの、「彼自身の身体と精神を超えて、個人は主権者である」、という言葉に同意する。退廃と不道德な個人の、そして20世紀に争われた紛争の多くは、リベラルなデモクラシーと個人主義に敵対する勢力との間で起こったものであった。

岡倉は、「儒家共産主義の中国」が、アジアの来るべき重要な部分であると考えたが、当時においては、私有財産と個人の自由の永続的な安全こそが、文明についてのブルジョア的自由主義とダーウィン主義的歴史観による人類史の最終目標であった。岡倉にとって、〈アジア〉という理想は、西洋に抗して、儒家共産主義とヴェーダ的個人主義とを融合させる統一の象徴なのであった。

また、孫文は、ロシアに対する日本の勝利の後に、アジアにおけるナショナルな独立への大きな希望が生まれると考えていた。それは、過去数世紀間においてヨーロッパ諸国に対するアジア人の最初の勝利であったが、アジア諸国民は喝采し、大きな希望を持ち始めていた。彼らは、ヨーロッパを打ち負かしていく独立運動を始めようとしていた。孫文は、「すべてのアジア諸国民」という微妙な概念に注意を喚起した。

この概念は、古代文明の起源としてのアジアだけでなく、独立した国民国家を含むアジアでもあり、儒家文化圏の東アジアであるばかりではなく、多文化のアジアでもある。アジアの統一は、主権国家としての諸国家の独立に基礎を置くものであった。「すべてのアジア諸国」とは、諸国民の独立運動の結果であって、ヨーロッパにおける国民国家の厄介な模倣なわけではなかった。孫文は、アジアには独自の文化と原則があると主張し、ヨーロッパにおける国民国家の「覇道の文化」とは対照的に、それを「王道の文化」と呼んだ。

「大アジア主義」と題された彼の演説は、アジアという観念を「王道」の概念と部分的に結びつけた。帝国主義的なアジア観念とは異なり、「王道」や「徳や道徳性」といった儒家的諸観念を内包した孫文のアジア観念は、文化的同質性の核を有するアジアではない。そのアジア観念では、アジアの固有の団結は、儒家その他の同種の文化に依拠するのではなく、諸宗教、信仰、国家、社会に対応する政治文化の一種であった。孫文は、中国、日本、インド、ペルシャ、アフガニスタン、アラビア、トルコ、ブータン、ネパールおよび中華帝国の支流のシステムについて議論し、文化的異質性は、このアジアの思考様式の主要な特徴の一つであった。国家カテゴリーは、そうしたアジアの思考様式に内在する異質性の媒介となる。言うなれば、アジアにおける文化的異質性は、国民国家の内部統一と外部からの干渉に抗する歴史的基盤であった。

リヒャルト・ゾルゲが率いるスパイ・リンクのナンバー2で、著名なジャーナリスト、中国問題の権威で、近衛内閣のコンサルタントであった尾崎秀実が唱えたアジア共同体は、1930年代におけるアジア全域への日本の侵略を背景にしているが、尾崎の想定していた文脈においては、〈アジア〉はアングロ・サクソン西洋の占領に抗して世界を再建する、重要な要素の一種に他ならなかった。

中国研究者、批評家であり翻訳者でもあった竹内好も、そうした抵抗する〈アジア〉理念を構築した。竹内は、日本の伝統的な考え方に疑問を投げかけ、アジアの従属的諸関係を根本的に再構築しようとしたのだが、西洋の植民地主義に固有の問題、アジア、とりわけ中国の文化的重要性に、日本の知識人の注意を喚起する事に向けられた。単に日本と西洋だけでなく、日本、西洋、中国の三角関係に焦点を当てつつ、思想、文学、歴史を統合していく事を主張したのであった。

「現代とは何か」という文章において（竹内 2005 参照）、竹内は、東アジアを理解したいのなら、アジアを構成するものがヨーロッパに内在するヨーロッパ自体の要因である事を認めなければならない、としている。

アジアは、ヨーロッパの文脈において現れるのであって、福澤諭吉の「脱亜」への呼びかけは、逆に、西洋を通じてアジアは定義される事を端的に示している。

「脱亜」の枠組みでは、アジア概念には二つのレベルが含まれていた。まず、アジアは、高度に文化的均質化が行われている地域、つまり儒家的地域を指す。しかし、この種のアジア観念は、ひとつの擬制であり幻想であった。アジアには単一の文化圏などない。福澤はそれをよく知っていた。

「東方」とは「東洋」を意味するが、その中国語の元々の意味は「日本」であり、「西洋」に対して、中国を引き込んで、恰も大中国をも含む「東洋」が存在するかのような幻想を与えようとする、日本の知識人のある種の戦略的概念に他ならなかった。

第二に、「儒家的文明圏を排す」政治的意味は、中国中心の帝国関係からの分離であり、ヨーロッパ流の「自由」、「人権」、「国家主権」、「文明」、「独立した精神」への再編を意図していた。それは西洋帝国主義の軍事力による「西洋の衝撃」の影響が、日本をめぐる国際関係規範の変化を明確に示したからである。「国家」という、この新しい政治形態とその権力関係の継続的な拡大の文脈において、「アジア」は、福澤により近代化の民族主義的なビジョンに抵抗する文化的政治的モデルとして根本的に否定された。

しかし、「アジアはそのヨーロッパ的文脈によってアジアなのである」という竹内の論理によれば、アジアの本質は、「脱亜」という福澤の提起によって暗示されていた。儒家とその社会システムは、実際にはヨーロッパの思想の内部に既にある。「アジアを構成するものはヨーロッパに内在するヨーロッパの要因である」場合、「アジア」の誕生は、アジア自体の否定に起因するに違いない。この意味で、「脱亜」への福澤の提起と竹内の論理は共に、19世紀ヨーロッパにおける「世界史」概念に由来するといえよう。

丸山眞男は、ヨーロッパ流の文化主義に基づいた「アジア」の、近代初期における日本の考え方を次のように説明する。すなわち、明治以降の日

本の西洋化の急速なプロセスを反映して、国家主義のかたちも他のすべてのアジア諸国とは明らかに異なっていた。はじめは日本はヨーロッパの国民国家の形成と反対で、国際社会に押し込まれた後になってから国民国家を発展させ始めた。「国家間の平等」という観念は、華夷思想と尊王攘夷という、国際社会についての階層的な儒家的概念との闘いを通じて獲得されていったものであって、ヨーロッパ国際法における形式的平等の原理と「夷狄追放」という儒家的思考との対照によれば、初期の近代的な日本の拡張主義は、ヨーロッパ流の「国家理性」の欠如の結果、あるいは儒家的攘夷思想の産物として説明可能であった。

それは、対内的解放と対外的独立が、単一の問題として福澤には理解されていたためである、丸山は「アジア」に対する福澤の態度をそのように説明している (cf. Maruyama1983)。個人主義と国家主義、国家主義と国際主義とは、素晴らしいバランスを達成したのならば、それは実に幸運な瞬間であったはずである。しかし、国際的な文脈の厳しい現実が、すぐにこのバランスを打ち碎いた。丸山は、近世日本の悲劇は、日本の近代そのものの悲劇というよりも、「不完全な西洋化」または「不完全な近代化」の悲劇だと言う (cf. Maruyama1983)。「国家理性」は、絶対主権の段階を超えて、すべての現代の主権国家間の共存の時代に至る。また国際法の原則であるこれら現代主権国家は、外交関係を確立し、条約、同盟、戦争などの手段を通じて国益を追求する。この種の「国際社会」は、17世紀ヨーロッパですでに形成され、ウェストファリア体制と呼ばれていた。「国家理性」は、主権国家間の平等原則と権力均衡という二つの柱の下で発展した。日本の帝国主義者としての行動と、中国の朝貢制度または国際的階層関係を捨て去るために主権平等概念に包摂されていく事との間には、実は矛盾はなかったのである。丸山は、日本の初期のナショナリズム、植民地主義、アジア主義の「ヨーロッパ的文脈」の派生性を検討する方がよいとしている (cf. Maruyama1983)。

岡倉、孫文、尾崎、竹内、丸山は、西洋に抗するシンボルである〈アジ



ア」という共通イメージを持っていたが、北東アジアと呼ばれる地域に共通の歴史があったとは言い難い。また、ベトナムなどの東南アジア、インドネシア、インドやパキスタンなどの南アジアをも含めば、アジアは世界最大の地域であり、日本やインドネシアから中央アジアにかけ、アラブ世界をも含めて広がっている。この地域には多くのムスリム・コミュニティがあり、アジアもイスラーム世界であって、アジアはイスラーム史の重要な部分の結果でもある。儒家の影響も広くアジア中に伺えるため、アジアは儒家共同体の領土であるとも言える。同様に、アジアは仏教、ヒンズー教の領域でもあると言える。中国帝国の法制度が周辺地域に大きな影響を与えたとしても、それはかなり部分的であった。偉大な諸宗教の精神的な基礎を構成する地域であり、地球人口のほぼ 60 パーセントが住み、その経済は、今後 50 年以内にヨーロッパや北米の経済を上回る形勢にあると言われているが、欧米では現代におけるこの現実に照らして、どのように態度決定すべきか、ほとんど考えていないようにすら見える。そして、相変わらず、アジア自体がアジア人は考えうるのかを問うような事態となっている。

シンガポールのベテラン外交官キショア・マフバーニーは、「アジア的価値」論争における重要人物で、非常に活発に挑発的な論争を行なっているが、20 世紀終わりに、「アジア人は考えられるか?」、と問うた。

西洋哲学をロゴス中心でヨーロッパ的文脈においてユニークであると考えていたジャック・デリダが、2002 年に上海を訪れた際、「中国に哲学はない、思想があるだけだ」と言い放ったのと同じように、これは明らかに微妙な問題であった。

マフバーニーは、アジアの経済的成功について実質的な議論をするのではなく、西洋の衰退を主張し、「致命的な欠陥」と大雑把に呼ばれる議論が少々多いとしながら、冷戦後のアメリカの一国優位主義が、20 世紀末の世界の残りの部分 (*The Rest*) にとって少し厄介になった時代であるとしている。

21 世紀と次の 1000 年紀が、アジア社会にとって非常に挑戦的なものであることは明らかであり、〈一帯一路〉構想はその兆候である。

ほぼ過去 500 年の間、アジア人は多くの異なる領域でヨーロッパ社会に遅れをとり、そこに追いつくことへの強い欲求があるが、マフバーニーは、「アジア人は考えることができるか?」という問いに対する本来的な答えを求め、アジア人はこの問いがなぜ熟考するに値するものであるのかを常に想起すべきであるという。

他方、アジアは多様であると共に一種のタウヒード的な状況でもある。アジアにおける多様性は自明でありまた自己組織的であるが、それが一化するタウヒード的な状況とはどのようなものか?

タウヒードとは、もともと、イスラーム神学における概念であり、アッラーの唯一性に関わる教義であるが、類似した考え方は、華嚴経における多即一、一即多にも見られる。その現代的な意義は、イラン・イスラーム革命の主要なイデオログであるアリー・シャリーアティーの考えに由来する。彼は最初にイスラーム世界の人々にタウヒードの現代的解釈を普及させ、神と創造物の間の合意または信頼として人間の存在目的とは何かを強調した。人間はタウヒードを社会的行動の基盤としていく責任を負い、法的、階級的、社会的、政治的、人種的、国家的、領土的、遺伝的および経済的な区別を拒否して、すべての信者が正義のために働くための要件を整える。したがって、タウヒードは、現状を正当化して受け入れる宗教を、意識、行動主義、革命の宗教に変えるよう設計するというのである。

一種のタウヒード的な状況には、その方法論が必要である。イスラーム地域の一部では、「タウヒディズムのパラダイム」(TP) のような用語が既に使用されており、人生にける信仰 (*'aqīdāh*)、礼拝 (*'ibādāh*)、および倫理 (*akhlāq*) に沿った行為を、アッラーのしもべと副官として人間は行うといった理解もなされている。イスラーム世界における説明としての有用性は大きいにあるかもしれないが、アジアの多様性に直接これを適用するにはさらなる工夫が必要であろう。

タウヒードのアリー・シャリーアティーのアイデアは非常にユニークであるが、神学的問題では、すでに量子力学とイスラーム、キリスト教、仏教などの心のシステムに関する多くの議論がある。もっとも、シャリーアティーのような、地上のタウヒードの理解には、さらにより多くの用語が必要とされる事は言うまでもない。

タウヒードの議論を、量子社会科学に適應する可能性はあるだろうか。「イスラームにおける量子論問題」(Guessoum：2011)は既に着手されている。

### Ⅲ．量子論的社会科学と新儒家

アメリカのシャルジャ大学の天文学者であるニダール・グッソムは、イスラーム（タヒード）と現代物理学（大統一理論、すべての理論）の統一原理を主張している。そこでは、イスラーム、量子力学（QM）およびリアリティの本質、人類の諸原則のデザイン、イスラームと知識の限界などが議論されている。イスラームの伝統と現代科学が今日提示する課題との関係をめぐる議論にとって、イスラーム知識人としての彼の貢献は非常に重要である。

「量子仏教」というものはあるのであろうか？「仏教と量子物理学の相関関係」や、F.カプラによる *The Tao of Physics* のように、「現代物理学と東洋神秘主義の類似点」については既に多くの議論があり、いわゆるニュー・サイエンス・ブームをめぐる諸問題の再検討は、無論必要であろう。しかし、「イスラームの量子論問題」とは少し位相が異なるようである。

また、Sung J. Chung によると、儒家についても、東洋儒家の哲学と量子論との科学的関係については、明確な説明を実質的に可能にする具体的なデータがないため、あまり明確には知られていない。しかし、量子論的社会科学を備えた新儒家の思想が、イスラームの思想同様に必要である事は言うまでもない。

新儒家が量子論的社会科学を必要とする理由は非常に単純である。

周知のように、ウェストファリア的世界秩序システムは、ニュートン力学的世界観を基盤にして創設された。そのため、ウェストファリア体制は、物理的力とミリタリズムのバランスが、その体制においては非常に重要な役割を果たしてきた。

しかし、ウェストファリア的世界秩序システムの後に、「我ら創りし世界」として〈一帯一路〉構想が生成してくる文脈においては、必然的にこのニュートンの力学とは異なる他のメカニズムが必要になる。さらに言えば、「我ら創りし世界」イメージにとっては、すでに「量子コンピュータ」と「量子暗号通信」などは欠く事のできぬ基礎となるのである。その意味では、〈一帯一路〉構想は、〈一帯一路一天一空〉構想に他ならない。

さらに重要なことは、19世紀と20世紀の帝国主義による従来の世界秩序イメージによる幻想にとらわれない、アジアと世界の多様性に応じた柔軟な世界秩序イメージを備えた個人の「心」のかたちをも、その構想が同時に持つことである。〈一帯一路一天一空一心〉構想には、新しい世界秩序を構築するための量子論社会科学が必要とされている。

量子論社会科学が従来の社会科学の代替となるいくつかの理由について、アメリカの政治学者アレクサンダー・ヴェントは、次のように語っている。

「社会科学—私の以前の研究をも含むすべての社会科学—は錯誤に基づいている。150年以上前の社会科学誕生以来、私たちは、心と社会が古典物理学の馴染みのある法則に従うことを当たり前だと思い込んでいたのである。」

ヴェント (Wendt 2016) は、その自らの理論を著名な哲学者である Jerry Fodor を引用しつつ、次のように要約している。

誰も、物質がどのように意識することができるかについて少しも考えてはいない。誰も、それについて、ほんの少しですら考える事さえしないのだが、それは意識の哲学のためにとても肝心な事だ。心身の問題について

は、もちろん、だれかが古典的な言葉でそれを解決する可能性がある。必ずしも社会科学に対する標準的なアプローチが間違っているわけではないのだが、Fodor からはいつでもすぐに起こる感覚がほとんど得うるものがないまま、社会学者は貧弱な理論で深い哲学的論争をもたらした世界観に固執している。古典的正統派が行動を共にするまで、量子論的社会科学へ、そうしたものの代替案として心を開いてみるべきであろう。

そして、ヴェントは一つの「幻想」について述べている。「この本で、私は社会生活の物理的基盤について取り組んだ。社会科学において事実上の存在論は二元論であり、ほとんどの社会学者は、おそらく、唯物論者、実証主義者、解釈主義者も同様に、彼らの社会理論化における日常性を意図的な現象と見なしている。それはそのような現象が意識を前提としているためであるが、これが問題なのである。意識を唯物論の世界観と統合することにこれまで何ら進歩がない。それゆえ哲学者は、意識は幻想であるに違いないと考える傾向がますます強くなっているように見えるが、それは社会学者を困難な場所に追いやるだろう。私たちは、意図的な現象への言及を完全に避ける行動主義者になるか、説明にそれらを保持しつつ、二元論者、暗黙の生氣論者となるのである。」(Wendt 2016 : 283)

これは二つの視点の間の単なる哲学的相違のように見えるものが、最初に個人、次に社会において非常に異なる見解を生成する事例があり、量子論的観点からすれば、自由意志と意識の「幻想」を放棄する必要はない事を意味している。

ヴェントによれば、量子物理学は、量子スケール（パンサイコリズムとして知られるオントロジー）まで意識を投影するための開口部を提供し、その後、量子脳が人間レベルに増幅されるという。

これらは何れにせよ物議を醸すアイデアではあるが、そもそも物議を醸すというその意識は幻想なのであるか？ 量子脳は完全に頭蓋骨に包まれているのではなく、その周りの世界と非局所的につながっている。それは人々が常に協力することを保証するものではない。すべて、特定の場合

にどれだけの絡み合いがあるのかによって異なる。量子世界では戦争はまだ起こり得る。それは社会についての私たちの考え方をより全体的な枠組で考えているからである。人を機械の分離可能な部分としてではなく、ホログラムのピクセルとして考える事は理にかなっている。そのような社会的全体論は、哲学的に魅力的であるだけでなく、それが真実であり、政治的にも魅力的であるといえる。なぜなら、地球を救うというますます緊急の課題で人々を結びつける可能性が、個人主義よりも高く位置づけられるからである……結局のところ、こうした考え方はすでに儒家、仏教、イスラームなどの伝統的な方法で行われていると言えるが、「心」を備えた「身体」の革新的な活動のために、新たな解釈を施していく必要がある。

よく知られているように、二元論の原因は、心身問題の解決に関連する因果的閉鎖の制約が、物質とエネルギーの純粋に物理的な世界を記述する古典力学の制約下にあるという仮定にある。しかし、1930年代以降、宇宙全体の因果的閉包の原理は古典力学的なものではなく、量子力学的なものによって説明されており、物理的制約が根本的に異なることを我々は既に知っている。特に、量子論は中立の一元論者／パンサイクストの解釈を認めており、その中では古典物理学と意識の精神世界とはどちらも基になってはおらず、現実の共同効果として記述された物質世界と等しくはないのである (cf. Wendt 2016)。

自己と意識の相互作用、いわば心と物質の問題は、科学と哲学では、明確に理解され説明されてはいない。しかしながら、かつての梁漱溟のように思考と行動との統一を信じる新世代の新儒家は、〈一帯一路一天一空一心〉構想の適用をも考慮しつつ、量子論社会科学へさらに探査を深めていかざるをえないであろう。

## 注

- 1 cf. 例えば、オヌフは「諸規範」を、‘intersubjective understandings that constitute actors’ interests and identities and create expectations as well as prescribe what appropriate behavior ought to be.’ (Onuf 1989) として定義している。我々には、〈一帯一路〉構想の時代における新たな ‘World of Our Making’ が必要とされているのである。
- 2 cf. ‘China has achieved many “firsts” in the field of quantum communication, such as the world’s first secure quantum communication line connecting Beijing and Shanghai, and the first quantum communication satellite nicknamed “Micius”. The success in building the line shows that China continues to lead the world in practical application and industrialization of quantum technology.’—*People’s Daily Online* | Updated: 2017-09-06 10:2.
- 3 有名なフランドルの地図製作者ジェラルドゥス・メルカトルが考案した地図は、植民地時代の貿易ルートに沿って航海を支援するためのものであり、北半球全体を誇張したその描写は、北米とヨーロッパを南アメリカやアフリカよりも大きく描き、地図中央に西ヨーロッパを配置している。

## 参考文献

- Okakura, Kakuzo, *The ideals of the east, with special reference to the art of Japan*, E.P. Dutton & Co., New York, 1904.
- Guessoum, Nidhal, *Islam’s quantum question: Reconciling muslim tradition and modern science*, I.B. Tauris, 2011.
- Mahbubani, Kishore, *Can Asians Think?*, Times Books International, 1998.
- Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (日本政治思想史研究), University of Tokyo Press, 1983.
- 宮崎市定 『アジア史概説』 中公文庫, 2018.
- Onuf, Nicholas Greenwood, *World Of Our Making: Rules And Rule In Social Theory And International Relations*, University o. South Carolina Press, 1989.
- Sun Yat-sen, ‘The birthplace of the culture,’ Kobe, 1924. [http://www.lib.kobe-u.ac.jp/das/jsp/ja/ContentViewM.jsp?METAID=10014630&TYPE=IMAGE\\_](http://www.lib.kobe-u.ac.jp/das/jsp/ja/ContentViewM.jsp?METAID=10014630&TYPE=IMAGE_)

FILE&POS=1

Sung J. Chung, Parallels between Confucian Philosophy and Quantum Physics, *Open Journal of Philosophy*, Vol.4 No.2 (2014).

Takeuchi Yoshimi, (edited, translated, by Richard F. Calichman) *What is modernity?* : *Writings of Takeuchi Yoshimi*, Columbia Univ. Pr., 2005.

Wang Hui, The Politics of Imagining Asia: Empires, Nations, Regional and Global Orders, *The Asia-Pacific Journal*, Volume 5, Issue 4, Apr 02, 2007.

Wendt, Alexander, *Quantum Mind and Social Science: Unifying Physical and Social Ontology*, Cambridge University Press. 2015

—, Alexander Wendt, HP, <https://www.alexanderwendt.org/>

Grand Theories: Quantum Social Science and A Holographic Society

<http://grandtheories.buzzsprout.com/286522/1180904-quantum-social-science-and-a-holographic-society>



